

中 央 研 究 院  
三 民 主 義 研 究 所

# 專 題 選 刊

(六十四)

自孔子之知與朱子之理申論知識  
與道德之互基性(互為基礎)

成 中 英

中 華 民 國  
臺 灣 臺 北 南 港

中華民國七十三年五月

# 自孔子之知與朱子之理申論知識與 道德之互基性(互為基礎)

成 中 英

## 一、導論：理性之一元性與知識之多元性

「知識」與「理性」是現代哲學中常見的名詞。但在儒家的哲學傳統中，這兩個名詞的含義却早已存在了。知識是對物、對事、對人、對理則、對理論、對真理的認知和了解，也就是對真實的正確認識。理性是求得知識的心靈能力，是對如何求得知識與真理的方法的了解能力，是對知識之為知識的判斷能力，也就是釐清是非真假的辨別與判斷能力。離開知識無法談理性，離開理性也無法談知識。但知識與理性畢竟不同，知識是理性成就的果實，理性則是創造知識的能力，因之有知識就有理性的作用，有理性就有知識的成果。但理性何以能夠創造知識呢？知識又如何反應理性呢？西哲康德對前一問題雖有明確的回答：理性結合經驗產生知識，但其於經驗採取較狹窄的看法，故其知識亦是較狹窄的知識——經驗為對物質世界的感官經驗，故知識亦為對物質世界的科學知識。如果我們把經驗的範圍擴大，使之包含對人生的反省，對生命的體驗，對人性的觀察，對社會的關懷，對道德的追求

，對本體的探索，則理性自然可以肯定更廣義的知識了。相反的，我們自然也可以廣義的知識透視經驗的幅度以及理性的能力。認清知識與理性這種相互依存的關係後，我們可得到下列的結論：

(一)知識可以有不同的層次，不同的方向，以及不同的深度，以滿足及適合不同的生活與生命的需要，但是其為理性則一，因而表現了理性的統一性。

(二)理性是統一的整體，可以因不同的經驗，生活與生命的需要，發而為不同層次、不同方向與不同深度的知識，因而表現了知識的多元性。

這兩個結論非常重要，因為在這兩個結論上我們可以認識儒家悠久的哲學傳統有其理性的統一性格，也有其知識的多元性格：此即表示，儒家哲學不但有一個內在的理性傳統，而且也在不同的時期，不同的狀況下，扮演不同的理性角色，發而為不同性質的知識，形成一個知識的開展系列；這是儒家基於生命的整體性的考慮所達成的知識導向哲學，也是儒家理性主義的哲學。我們不能忽視儒家傳統顯示的這種理性主義與知識導向的線索，因為這不但表現了自孔子以後儒家哲學能夠順應生活的經驗，開拓出新的理性與知識境界，而且顯示了只有在對理性與知識的重要性的肯定中，我們才能掌握儒家發展的線索以及其包括的重大的人生智慧——亦即人的心性之學是以知識與理性為基礎的，而知識與理性又是以心性之學為起點的。如果更進一層分析，我們可以看到儒家表現的道德（德性），是以知識（理性、理、知、學）為前提的，而知識（理性）却是以道德（良知、本心、本性）為依歸的。只有在道德與知識相互的支持及彼此推動下，知識才成為更深沈的知識，而道德也才成為更落實的道德，生命的廣大面及高明面，精微面及中庸面，才因而得以發揮。我們所看到的已不是個別的生命（人生）的完成，而是群體的生命（人生）的完成，這也是儒家最高、最後的理想。下面我們將就孔子對「知」的看法以說明孔子思想中的理性與知識，然後再就朱子對理的認識，來說明理性與知識在人生追求完美境界的重要性，並說明孔子「知」的哲學何以必然開展成為朱子的「理」的哲學，因而同時說明了儒家思想的基本命題：理知即良知，良知即理知，亦即是知識

與道德二者相互為基礎。因此相互為基礎的關係，引進了人生實現自我的途徑以及界說了人生實現價值的最高目標。我們在此了解下，並可獲得下列三個重要結論：

(一)陽明對朱子晚年定論的看法並非平實正確之論：因朱子所面臨者是如何結合知識（道問學）與良知（尊德性）的問題，並非只肯定知識（理性）而放棄良知。把朱子單純化是不認識朱子真象——在儒家思想中的發展——一種內在邏輯的發展。

(二)朱子並非如牟宗三先生所說的別子為宗，而為儒家思想必然的發展。

(三)朱子之「理」加上孔子之「知」足以提供一個「理」「知」的意念結構，也為繼孔朱之後的儒家思想開闢了一個新的天地：不但可以引進科學，而且可以解決科學所帶來知識偏狹症的問題。

我們並可把理性的出現歸結為五種型態：

(一)純粹理性（pure reason）以形式系統與思辨哲學的建立為基本目的。

(二)理論理性（theoretical reason）：以科學知識的理論系統之建立為基本目的。

(三)技術理性（technical reason）：應用科學知識，達到創設廣泛工藝技術的目的。

(四)實用理性（pragmatic reason）：採擷知識，做成計畫與決策以適用於個別或群體的生活及生存需要。

(五)實踐理性（practical reason）：藉助知識的開拓以完成一己心性之自覺，並表現意志的自由，發而為道德的行為與實踐。

在五項理性型態中，前三者是知識性的，第一種是以理性為主體的活動，第二種是理性結合了經驗的活動，第三種是理性結合了經驗再結合了人類生活能力的活動，第四種是前三者用之於人類群體的生活目標的理性活動，最後一種是基於前四者理性用於完成及發展個人人格的活動。顯然中國儒家的「知」與「理」的哲學側重第五項理性型態，對第四項型態雖有所發揮，但要完全發揮則有待前三種理性型態的開拓與建立，以及五種型態總體的整合。

## 二、孔子之「知」的分析

孔子之「知」是以知人立己爲鵠的，也藉以達到成己成人的理想。所知之對象既爲人爲己，故其知是以整體的人生與個人爲內涵的。這裏我們就數項來闡述孔子之「知」的意義：第一、孔子在論語中所述的知實分爲知的活動與因知所成就的一種完美的判斷力兩項。前者叫知，是理性認知能力的發揮，後者叫「智」，是理性判斷力及涵攝力的表現。前者是心靈認知世界及人生的能力，後者是基於已有的世界與人生認知心靈所具有的態度取向與價值體驗。故前者是一項過程，後者則是一種成果及境界。兩者的關係顯然是很密切的：一個人沒有知的能力和知的努力，又怎會得智？孔子雖然認爲有「生而知之者」（季氏），但智之爲智仍是要以知爲基礎的。孔子曰：「好智不好學，其蔽也蕩」（陽貨），其所謂好學就是努力求知，因爲學就是求知。孔子說孔文子之文是「敏而好學」（公冶長），又說「我非生而知之者，好古敏以求之者也」（述而）。可見學是致知的努力及過程。個人若只滿足自己的智或具有智之理想而不實際在求知過程中博攝詳參，則其具備的智也就會流於游移不實，無助於人生的真正充實與完美了。更何況智就是「知人」。「樊遲問仁，子曰愛人；問智，子曰知人」（顏淵）。知人就是認識是非曲直，而敢於作出正確的價值判斷與決定。這也就是何以孔子對樊遲問智（知人）的解釋爲「舉直錯諸枉，能使枉者直」。就後來朱子的理的思想來看，智可以看做獲理于心的狀態，也就是理有所窮，知有所盡，心靈因而「豁然貫通」而其「全體大用無不明」的境界。有了這樣的境界，一個人可稱爲智者，而智者也就可以樂（述而），可以不惑了（子罕）。自然也可以做出正確的價值判斷與決定了。

第二、智既由知而來，則「知」當是人生修養中最重要的一個項目。「知」之活動的重要乃在於知影響人的判斷與行爲，因爲知能夠帶給人一種對真實真理與是非曲直（價值）的認識，作爲判斷與行爲的根據，而個人的生命也就因之而得到充實完美。孔子所肯定的這種知是上述「知人」之知，也是他說的「知命」或「知天

命」之知，「知禮」之知與「知言」之知。孔子曰：「五十而知天命」（為政），又說：「小人不知天命」（季氏），因而不畏天命：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也。不知言，無以知人也」（堯曰）。前面已經提過孔子所說的「知人」是能夠對人曲直分明，並能以「直」與「德」感化他人，使之合於正義。這是一種十分複雜的知識，但也是一種融入意志與生命的知識，是要以行為與效果，以及價值判斷的正確與否做為標準的。這樣的認知，如果嚴格分析起來，實包含下列數項因素：

甲、認識價值（德與無德）。乙、能夠用於實際判斷。丙、引發實際效果。至於如何能夠做到這種「知人」之知，孔子的提示只是「不知言無以知人也」，然如何能「知言」，孔子並未加以說明，我們參考孟子所言，却可得到如下的解釋：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」（公孫丑上）。這也就是知道什麼是不正之辭，並兼知道其不正之所由生以及其問題所在。這當然是「知人」的主要要求，因為吾人應知言乃「生於其心，害於其政，發於其政，害於其事」（公孫丑上）。故「知人」之知實涵攝多重的知，而非一語可以瞭然的。這些多重的知，究竟是什麼呢？它們就是真實事物、日常言行，和社會的道理原則，故「知人」及其所涵攝的「知言」以及「知義」（同上）（即認識天性之義，以配合至大至剛之氣，是以須集義與配義與道，使不慊於心，相當於孔子說的「勇者不懼」的境界）都是認知於這些道德原則，使人能夠切實遵行。

從同一個角度分析，孔子所謂「知天命」也是一個複雜的知：認知天之所命，也就認知人之本性，並能自然的發揮及實現人的本性以臻於善。這是「五十知天命」的真諦，「知天命」已假設好學、立己、不惑等人格與心靈培養的歷程，同時也是建立更高一個境界的準備，故「知天命」之知也不是單純的認知，而是把握了生活原則，及生命本源（本體）的各種心靈成就。自然我們可以說「知天命」也就是知天的意志與定則而遵行之，這自然是主觀與客觀相互融合的知識，亦為行為的起點。故「知天命」即應「畏天命」，「畏天命」就是隨時謹慎小心，在行為上多作檢

討。小人不知天命也就是不畏天命，因而行無忌憚了。依上所說，「知命」為做君子的條件，當然是可以了解的。做君子就是要謹行慎言，如果沒有知天命之知做根據與基礎，那又怎麼能產生內在的約束與自律呢？至於說到「知禮」，「知禮」就是如何建立及維持社會秩序、人際倫理之道。知禮也就是知道如何待人、接物、處世，便一己在社會中受到尊重與信任，但也是對社會之存在的原則的認識。所以「知禮」是一個人自立於世的必要條件。

基於以上的分析，顯然對孔子來說，知是實踐的、整體的，而且是涵攝以道德為目標之價值的。人所求的知應該就是這種知；而這種知却是要經過致學的過程逐漸培養起來的。故子夏說：「君子學以致其道」（子張）。孔子則曰：「君子學道則愛人」（陽貨）。故由學道以獲致的知是以行為（德行）為導向的，既知則能行，知是實踐道德的一個過程。如果一個人知人而不實踐道德，他又如何能夠叫做知人呢？如果他知天命而不能樂天安命，又怎能叫做知天命？如果一個人知禮而不能自立於世，他又如何能叫做知禮？如果一個人知言而是非不分，他又如何能叫做知言呢？知是要表現在實踐一個行為的準則上的。故孔子之知亦如蘇格拉底之知：人若真有知識，則不會犯錯誤。（Man will not do wrong knowledge）如能貫徹理論概念以見諸行動，知便成為能動的意志，把知的義理完成實踐出來。故孔子所說的「知天」等等，實含著了「知是非而行是去非」的種種認知，這是一種道德良知的認識，只有在這種認識下，價值的知才能立即轉化為價值的力量。知也就能達到道德的目標，而我們也可以說知識確為道德的起點與基礎了。孔子謂：「生而知之者，上也，學而知之者，次也，困而學之，又其次也，困而不學，民斯為下矣」（季氏）。生而知之者何？學而知之者何？所知的與所學的是「知即行」的知，亦即今人所言的道德（實踐）理性的知。這種知顯然是在知識中包含了道德的實踐。求知的最後目的是價值的實現。易繫辭中有「知周乎萬物而道濟天下，故不過」的話，也就是肯定了知的實踐性。

第三、孔子之知，一方面有其實踐性，另一方面也具備條理性與原理性，所謂

條理性是指所知都表現種種井然的秩序；所謂原理性乃指一件事所包含的原則與道理能夠導致知識，同時也是指知識包含了使其成為知識的道理，所以原理性就是知的所以然及當然，亦即知之在真實的根據（ground）及有效性（validity）。譬如孔子言知人，則不只是指人能用知人之智以成就正義，而且指「所知」相應於人性真實顯示了一個爲人之道。至於有關生死。若有所知，則其知也必然是能表明生死的原理爲內涵的。進而言之，更隱含了「能知」切合「所知」，顯示了一個知的理解。簡言之，知就是知理，知就是因理以知，知就是理的一個主觀表現，理則是知的一個對象。吾人可以因知的對象的條理性與原理性的反省而認知理，也可以因知的能力的條理性與原理性的反省而認知理，理就是知之爲知的根據和理由，以及其顯示的邏輯結構。孔子當然沒有用「理」字來表達知的原理性，但就其所述有關知的性質，知的原理性實已經呈現出來，也可以說呼之欲出。故朱子引入「理」字以說明孔子之知，也並非偶然之事。

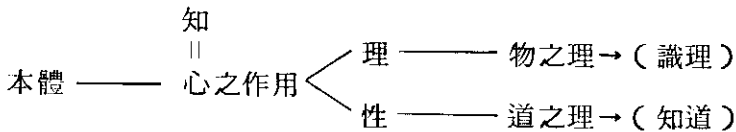
其實做爲知的條理性的理的觀念，在孟子一書中就已提出了。孟子論「孔子爲聖之時者」時謂：「孔子，聖之時者也，孔子之謂集大成。集大成者，金聲而玉振也。金聲也者，始條理也；玉振之者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也」（萬章下）。知與智之差別在於智是知的能力，而知則是智的發用；但智發而爲知，達到集大成的境界，是聖之事。但「聖」字從耳從口，是實踐德行的心志與努力，故仍是以智爲內涵的。如果要達到集大成的目標，則非智聖並用不可。故孟子又曰：「智，譬則巧也，聖，譬則力也。由射於百步之外也。其至，爾力也；其中，非爾力也」（萬章下）孟子又謂心之所同然爲理爲義（告子上），固然理義二字可解釋爲道德上的認識，但也未嘗不可解釋爲知識上的條理與義理，這也是後來陸象山所說「人同此心，心同此理」的根據。

荀子除了繼續知的條理性的認識外（如云：「喜則和而治，憂則靜而理，通則文而明，窮則曰而詳」（不苟）），更進一步把知的原理性用理來說明。荀子指出：「凡以知，人之性也。可知，物之理也」（解蔽）。物之理，也就是物之所以然



與當然的認識。荀子雖沒有明白說出，但他在「正名」及「解蔽」兩篇中強調物之同類同情為知識（官知與徵知）（「類不悖，雖久同理。」（非相））之所由來，以及以理為解蔽知道的活動及結果（「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治……心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂！」（正名）），都顯示理為事物之律則，心靈之律則，以及心物相物之律則，既為律則，則能解釋事物之為事物，心靈之為心靈，故亦為原理。當然我們還可以指出，在荀子思想中，道是整體性的觀念，理是分別性的觀念。解蔽中所說「心知道，然後可道」；又云「知道：察，知道；行，體道者也。」都表示道是一個整體的終極的理，故心知道，則可以達到「虛壹而靜」的大清明境界。而他論君子必辯時，則謂「小辯而察，見端而明，本分而理」（非相），就顯然把理看成對個別事物分別性的認識了。由於這種認識才能是是非非（是是非非謂之知。」（修身）），也才能「以近知遠，以一知萬，以微知明」（非相）。所依據以知的以及所知的，就是分別性的理了。

從孟荀對「理」一字的解說，可以明顯看出，理是知的能力，也是知的對象，因而是心靈與事物相通的法則，也是解釋知之為知，發揮為正確行為及認識真實的根據。故自「知」中不能不引出理的道理也在此。孔子之知有理的內涵，經過知的條理性與原理性的分析也是昭然若揭。我們可以總結的說：知在物為物之原理與條理，知在心為心之理性的活動，心之理性活動正所以理解物之條理與原理，但心也有更高層次之理，那就是人的為人的價值理想及道德準則。此種理可名之為道或天命。知道或知天命都是心靈的知的作用——可視為理性更深一層的作用，也可以看成心之性的作用與心之理對物的作用的差別。



對於實現人性之知，孔子表示他非生而知之者，而是「好古敏求」（述而），「多聞而識」（同上），故他非常看重學。學是從經驗中一知，而非從冥思玄想中

求知，他把學與思對比來看，故曰：「學而不思則罔，思而不學則殆」（爲政）。但在學與思之間，孔子似乎更強調學的重要；論及思時則以思爲對具體行爲及事物的反省。孔子曾謂「君子有九思」即「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」（季氏）；其弟子子張和子夏，亦有「見得思義，祭思敬，喪思哀」與「博學而篤志，切問而近思」（子張）的說法。切問是就當前之事問，近思是就當前之事思。如果只是一味的思，則定無所得，故孔子自己也說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衛靈公）孔子「敏而好學」（公冶長），學的好處不僅能求得分別性的知，認識普遍性的理，而且能「告諸往而知來者」（學而），使自己的心靈開通，不爲成見所縛，故曰：「學則不固」（學而）。同時在德行的認識和實踐上，也纔能不流於六蔽而走入極端。孔子不是這樣的說過嗎：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂」（陽貨），因而君子必然是「學以致其道」（子張），「博學而篤志」（同上），知禮之前必要學禮，知詩之前必要學詩，知人、知言、知天命也都預設了一個學的過程，學知人，學知言，學知天命。故學爲知的基礎，知爲德的基礎，學也就是德的基礎了。

第四、孔子之「知」不但爲德行的基礎，也是以德行爲基礎的。這需進一層對孔子之知做深入的了解與分析。論語中，孔子常把仁與智並舉。子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽」（雍也）。顯然，仁與智是兩種心態，兩種行爲，兩種生命的感受。孔子又說：「知者不惑，仁者不憂」（子罕），樊遲對這兩種心態頗感興趣，故兩度問仁與知。雍也篇中，樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」。問仁，子曰：「仁者先難後獲，可謂仁矣」。顏淵篇中孔子答樊遲問仁爲「愛人」，答其問知爲「知人」。樊遲未達，孔子復解釋爲「舉直錯諸枉，能使枉者直」。經子夏的申述，又復解釋爲「舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣」。在孔

子對樊遲的回答中，我們顯然可發現，知乃知於仁的知，也就是知以達仁，這在上述第三點中已經分析過了。這裏需要指出的是：知既以實踐德行為目的，則實踐德行就是知之為知的理由，也可以是知之為知的要件。能夠做到德行的實踐，知就成為智，故智為一種德行。我們並可說知識就是道德的基礎，也就是道德要經求學求知的過程而達到的，但我們還要看德行的實踐是不是導向知識呢？道德是不是也是智識的阻礙呢？基於孔子對仁智（知）兩種心態的區分，我們可解釋仁為最根本最重要的道德心態，智為最根本最重要的知識心態。道德心態與知識心態的不同，在於前者是價值的把握，是內在的，也可以說是主觀的一種意志與感情，而此意志與感情是以約束自己、福利他人及社會為其內涵的。孔子說：「剛毅木訥近仁」（子路），「克己復禮為仁」（顏淵），都有約束自我以為他人設想的意思。這也是道德的原義，發而為四端，為不忍人之心，為孝弟，為言之訥者，都是這個仁。至於知識的心態乃以求學、求知、識得事物條理及原理為內涵的一種態度與意志，故智者的出發點是認識真象，仁者的出發點則是修養自我以福利他人，求真必須動及放開，持己必須靜及收斂，故智者樂水，仁者樂山。但這並不表示仁者不能因其仁的需要以發展知，利用知，正如知者也不能不因其智的需要以發展仁，以培養仁的理想與心向。如果我們把仁智當做一個完整個人的兩件重大活動，則仁是人的理想、盡性的目標；而智是人因適應自然及社會所必須的求學求知的精神。兩者實在是相輔相成，相得益彰，對整體人生的完成是絕對需要的。

從這個觀點，我們尚不可說智識是由道德開發出的，我們還要仔細分析智識的發生是否由於道德的要求，也就是智識是否可看做道德性的一種要求，最後用來以之實現道德目標的。如果我們把道德廣義的定為生活求完美與生命求完成的需要，則知識當然是相應道德的需要而生的，因為人都要求生活和求生存，而知識是用來作為求生工具，且人類的文明也有不少在智識啓發後的產品。求知的需要自然導致求知的活動，也就自然導致智識的發生。但人生為何要求生？求生又如何使之趨於完美？經過反省，我們便能認識對生命的看重與愛護，就是仁；求得生命的廣大流行，亦

使其各種的生命發皇至極，這就是仁的體驗與認識。故仁心就是推己及人，仁政就是親親、仁民、愛物。借用易繫辭的話來說，仁就是「廣生」、「天地之大德」，也是尚書所言的「厚生」。如何能做到「廣生」與「厚生」的天地大德呢？這就需要發揮知的作用，用知的成果來解決行仁政、施仁心的問題，也就是滿足道德的需要。從這個觀點看，知乃仁之用，也是仁之自覺。易繫辭上有言：「顯諸仁、藏諸用。」又說：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」又說：「神以知來，知以藏往。」這些都說明了仁與智為一體之兩面，同時以彌綸天地之道為其目標。但仁是生命之體，智則為生命之體實現自身的作用與功用。在人則為人的本性的發用。故知是根植於人性的，也是根植於人性的需要與理想的，永遠有其價值上的意義。但知既與宇宙事物密切接應，而為真實之把握，則必藉此把握以實現本性之仁的要求。故知又是以用為目標，所謂「藏諸用」是指智藏於仁之用之中，也是發為對仁之用之中。在這種認識下，我們才了解何以知是要「開物成務」要「利用厚生」，要「備物致用，立成器以為天下利」，又要「精義入神以致用」，「利用安身以崇德」，他的目的乃在使生命臻於完美的實現，人性達到普遍的發揮。這也就是孔子「知者利仁」（里仁）的精義。因之我們也就可以肯定道德應是智識的基礎，不但不與智識分為二概，且與智識具最有密切的聯繫。以上是就廣義的道德立義，若就狹義的道德言，則當道德被視為僵化的規範、且拘束於一個特定的時空內、不能發揮及增進知識，以提昇生活的目的時，道德便當接受智識的啟導，並開拓新的知識，使其真正適合生命之需，以達到仁的理想。故智識亦可批判道德。柏克森把道德區分為「創造的道德」（creative morality）與「習俗的道德」（conventional morality），也就是這裏所說廣義的仁的道德與狹義的失去時代意義的道德的說明。

孔子在論語中對仁的道德需要學的涵養與維持，也有十分深刻的提示：子曰：「好仁不好學，其蔽也愚」（陽貨），仁如無學來做輔導不能達到仁的終極目的，就是一切德行若沒有學與知來做輔導，也是不能達到厚生廣生之用的。「六言」「六蔽」之意，正在於此。孟子分別匹夫之勇與「自反而不縮」的集義之勇的意思

，也正在此。孔子也特別說明「學則不固」，唯仁而有學才可真正順應天地人的條件以達其目的，而不致流於剛愎自用，迂腐不化，甚至「麻木不仁」而不自知。孔子又說：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之；知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬；知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也」（衛靈公）。一方面意謂仁之重要。但也間接指出了知是達到目標（得之）的方法，若有仁而無知，不一定能夠達到他的目標，也因之不一定就是仁了。知與仁能夠相互引發，則知的功用必然得以發揮，而仁的目的也必然得以實現了。一個人能夠仁且智就是人性的完成，可說達到了聖人的境界。一個社會仁且智，則是：社會的生活實現了真正的善，成爲一個理性的而又道德的、活潑的而又和諧的社會；同時又是一個能兼顧物質與精神建設的安和樂利的社會。孟子解釋孔子的學不厭爲智（公孫丑上），孔子的教不倦爲仁（同上），孔子之所以成爲聖人，就是一個很好的說明。孔子曰：「君子不可小知，而可大受；小人不可大受，而可小知也」（衛靈公）。顯然孔子把知而不仁的知看做小知，這種知而不仁的小知，也就是知識決定道德（廣義面）意義的認識：凡無道德自覺的知識追求者只是小人，不可付以大任與重託，因其缺乏仁的自覺與仁的理想。至於君子則是有仁心仁覺的人，其知當然不是小知，而是把知識放在道德的平面上，就人類生活全體之目的來考察，其追求智識也是一種仁心的透露，當然他的智識經得起道德的批評，也就能夠導向厚生廣生的大用了。

### 三、朱子之「理」的分析

宋代理學發展的原因固多，但就思想的脈絡以及觀念意蘊邏輯的延伸來看，宋代理學諸子有關理的哲學乃先秦儒家有關知與學的哲學的自然發展，也可以說是孔子之知的觀念的自然發揮，爲其知的觀念在特殊的哲學要求下開出的果實。就程明道在語錄中所說「吾學雖有所授受，天理二字却是自家體貼出來」來看，天理二字誠然是明道自家體貼出來，但却是在對天地萬物的觀照以求得內心本體的和諧而獲

取的，因而完全可以透過孔孟及易傳來詮釋和理解。事實上天理即天地萬物之理亦即萬物自成的生生之理。明道所特別體驗出來的，是此生生不已的理，是「無獨並有對，皆自然而然，非有安排也」（語錄）。簡言之，明道的創意乃在指出天理的自然而然的表現於一陰一陽、一善一惡，此消則彼長、此長則彼消的現象上面。有此認識，一個人不但可以觀賞「天地生物氣象」，且可省物之不齊，以趨善而避惡。由於對萬物生意的觀賞，明道更體驗到仁的一項新境界，那就是「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」（語錄），此之謂「觀仁」或「識仁」、「得仁之體」（識仁篇）的境界。在此境界中，一切德性皆可視為仁的實現，此一境界即為一認知的心態，故為理的認識。此種理為天地一體之仁的理，德性一元之理，亦即萬物生生不息之理，識得此理也就能為聖人之事，即能「博施濟眾」，做到「己欲立而立人，己欲達而達人」。明道認為我們要永遠保持此一認知心態，才能永遠去行仁，因而提出以「存養」為本的「誠敬」二字。什麼是「誠敬」呢？「誠敬」就是一個自我警惕的心境，可視為自我追求善美的自覺，也可視為道德自我的自覺。假如自覺把握仁之體，保持對仁體之認知，亦即對仁體之理的認知，則一個人可以在平常日用中永遠依理而行，不致流於為惡，也才能長久的走向立己立人、達己達人的目標。明道也論及「致知」，顯然他認為「致知」就是致仁體之知，也就是識得仁之理，有此知則有此誠敬，故能有「誠敬」之心來持守和存養此知此理。致知是識仁，也是存養此仁。故他說：「學在知其所有，又在存養其所有」（語錄）。存養持守就是孟子說的「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」（公孫丑上），從此處開出了「涵養本心」或「涵養本源」的觀念。這也是對心的智識與道德的功能有更進一層的反省，此心能認識仁（理）體，此心又能涵養義理；因其識得仁理而生涵養的心態，又因涵養而持守此仁識（此謂之「敬以直內」），使仁識愈增深厚的力量，也愈能產生仁義德性的行爲了（此謂之「義以方外」）。值得注意的是，明道對此本心的涵泳存養是在肯定「識」（識仁）與「知」（致知）的前提下提出的，故他的「識仁」與「致知」不但繼承了「萬物皆備於我」及「反身而

誠」(盡心上)的孟子精神，把「知」與「識」看成涵養「誠敬」的核心，也自然的導向「理」的概念。「理」就是「知」的對象，也是「誠敬之心」的對象。理是價值理想，是宇宙本體，是行為依歸，是價值標準。這不就是孔子「知人」、「知天命」、「知禮」的重點所在嗎？但明道之理為何開展成為智識性的概念，又如何涵攝道德的動力，則要等到伊川和朱子來逐步體現了。但他的「陳治法十事」顯示出在他識得仁體的修養中，已能將一個渾然一體的仁理落實為較具體的治道，這也顯示出明道之「致知」有「立其大者」的內涵，且假設有此內涵即能順應物事而具體的落實化。

伊川見得明道所說的理，又反省到此理本在人性之中，故舉出「性即理」之義。他說「性即理也，所謂理性是也」(語錄)。他說的「性即理」亦等於「理即性」，是在人性與天道的源頭上肯定兩者實為一，故亦為人性本善的肯定；所謂：「天下之理，原其所自，未有不善」(同上)。這個肯定有兩種意思：第一、把理定為本體，把人性定為本體之善。第二、理是自己去掌握而來，故把握本體，即識得本心之善。從這兩點來看，伊川仍就自明而誠來講盡心、知性、知天的學問，故其闡述顏子所好何學論，即主張求己而反對求諸外的詞章之學。求己就是「先明諸心，知所養，然後力行以求至」(語錄)。然而伊川並不止於肯定心之本體，更進而講求本體之真知，本體之真正發用。這就引入了知的工夫。他說：「須是識在所行之先，譬如行路，須是光照」(語錄)。「未致知，怎生得行？勉強行者，安能持久？」「除非燭理明，自然樂循理，性本善，循理而行，是循理事，本亦不難」(語錄)。故要體認「性即理」的本體，就必須致知，致得真知。取得善的本體(仁體)後，仍要做知識的學問，這也就是伊川提出致知在格物、格物在窮理的基本精神。這種見識，前已指出是孔孟哲學中所蘊含的，是孔子之知的概念中所包括的知識與道德互相為用的發揮。明道只是點到，而未明顯指出，到了伊川則為知的義理的發揮。也就是「理」之一詞突出的原因。因為理既為本體，又為本性之知，體用兼攝，既為客觀對象，又為主體心靈。這種體認之知，是由仔細分析孔子之知後可以發

現的。

伊川講窮理格物以致知，其目的在發明本性之善，認知本心之理，並生持敬之心，使本心本性之理能夠成爲德行之基礎及其動力。他的創見是肯定人生經驗、歷史經濟及文化經驗等各方面去體認本體之理，因爲他認定「窮理亦多端：或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而發其當然，皆窮理也。」（語錄）依此，人當不只局限於單純的自心反省，而要廣泛的去認識事物所含之道理與原則，這就把人性的世界、人的心靈的世界擴大了。當然他仍繼續孔子之知的精神在求得人性本體統一的知，也就是仁與智相互爲用的知的本體，使一己的性能夠發揮，而成己成人。他也預設了明道渾然一體之仁的機體宇宙觀，以天下之理莫不相互發明貫通，因而格物之義是在「積習既多，然後脫然有貫通處」（語錄）。由於萬物之理是貫通的，故格物之理也是可以貫通的。由格物、窮事物之理而反省到理的本體，這是由內在的自覺而致，所以伊川才有「聞見之知」與「德性之知」的區分。

基上所言，伊川可說是最能認識道德與智識互爲基礎，且相互爲用的動力關係。道德是遵從是非判斷的處人處事的行爲，智識則是對事物真相的體認以及基於此種認知所得的正確價值判斷。顯然沒有智識，道德不免流於僵化；而沒有道德，智識更將失去目標。故兩者的關係也如伊川所說：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」（語錄）。敬是持己之道，是與道德有關的事；義在明白是非，是與智識有關的事。兩者相輔相成，才能導致一個人把握本體的性與理。伊川曾說：「敬義夾持，直上達天德自此」；又說「敬以直內，義以方外，合內外之道」（語錄）。可見敬與義不但並行不悖，且是密切的相互影響，相互激勵，最後達到一個靈活統一的境界，也就是體貼天德或天理的境界。伊川說：「若只守一個敬，不知集義，却是無事也」（語錄），這是認知道德乃基於知識。他又說：「入道莫如敬，未有致知不在敬者」這是認知知識乃基於道德。就此了解，伊川不但注意到：「涵養須用敬，進學在致知」（語錄），並且注意到：「致知須涵養，涵養在致知」。他把致知的概念擴展爲窮理之格物，還把居敬的概念更深入的說明爲「主一無適」。所



謂「主一」就是心的自主自持，也就是自有主宰；無適就是心無外騫，專注一事，不敢欺，不敢慢，做到了不愧「屋漏」的清明境界。這種心之理性的自覺也就是性的本體的顯露。有此認識，格物窮理都可視為性中的分內事，也可說是自覺的心的分內事，窮理既不是外逐於物，也不致於散失支離。窮理貴在反本，反本之學就是體現天理之學。伊川對智識之性的內在性有極深刻的體驗和堅持。這也就是「古之學者爲己、爲其終至於成物」的體驗。伊川所視為外求的是僅以詞章爲主之學，這是針對當時智識份子僅重文才以求用的現象而發的。

明道、伊川之重致知是孔子之「知」的自然發展；兩賢之重視用「敬」是孔子之「仁」的自然發展。仁智相互爲用，自然說明了窮理與涵養、致知與居敬的相互爲用。這個義理到了朱子有更精微的推展。朱子一則對理之本體意義做了深入的探討，得到理氣本無先後的結論，並給予理這個概念更豐富的意含，使理的哲學同時成爲理的知識論，以及理的道德學。我們也可說朱子把理的思想更知識化，也更道德化了。只是在其論述的方式上，未曾統一的表現這個思想的線索。但對其哲學的意含細加分析，仍是於此昭然若揭的。

與伊川相較，朱子是在「性卽理」的命題之外，另行體察出「理以心爲主」的結論（見答張敬夫論中和）；亦卽於此心見得此理，於此理見得此心，因而體察心之體就是此理，也就是識得性及性之爲理，成爲一個最後最高的心靈境界（卽中和無間的境界）。但以理來論性及心之主宰，則可見得心爲道德（五德）之源。「只有此理，便做得許多事出來，所以能惻隱、羞惡、辭讓、是非（答陳器之書）。唯有此心見得理，才是心卽性，不然心只是知覺而已。朱子論涵養本原，也就是認識心的主體性。

朱子之另一創見也是循着理之爲理的理念中發展出來的。物各具理，而此理渾然一體存此心中，故一理萬殊或理一分殊就該是自明的道理了。在仁說一文中，朱子扣緊性之一元以論心之多元感應，進一步以論四端之自有條理，而爲不同的「隨感而應」。他更把人性之仁同於天地生物之心，益見性理成爲一體，而其發用則爲

自然之運行。其謂「克己復禮爲仁」爲「能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行」（仁說），都是就道德的本體立論。就此道德觀點，對知之追求、學之講求，也是自然而然的。這也可以看出朱子之認定知識基礎在於道德之體驗。

朱子進而講求格物窮理以致知；在大學補傳中可以見到他是扣着心的全體大用的境界來論格物窮理，故格物窮理仍是以實現本性之體認爲目標的。但他却比伊川更能說明進學致知的過程與方法，因而把窮理之學發展得更廣大，更精微。

朱子講窮理是透過講學格物等具體活動來講的，因爲他警覺到所窮之理易流於抽象而不可捉摸，故強調窮理就是格物講學，格物講學就是窮致事物之理。但朱子對理之爲理又有一層新的體驗：那就是理是事物之所當然以及事物之所以然。這較明道講理之爲事之自然而然，又多了一層理性的認知。朱子說：「窮理者，欲知事物之所以然與所當然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬」（答蔡季通）。又說：「今且就這事上理會個合做底是如何。少間又就這事上思量合做底因甚是恁地，便見得這事道理合恁地，又思量因甚道理合恁地，便見得這事道理原頭處。遇事都如此理會，便件件知得個原頭處」（答蔡季通）。朱子對一事之理的細緻了解，涵括了下列各方面：（一）此事如何，（二）原因如何，（三）一般理由如何，（四）爲何有此一般理由，（五）理由之源頭處。五者的關係爲：因（二）見（三），因（四）見（五）。理的認識是明辨慎思的結果。若以事物之所以然與所當然之理來看孔子之知人與知言之論，不正是知人之所以然與所當然，知言之所以然與所當然嗎？故孔子之知人與知言，可說爲知人之理與知言之理。至於孔子之知天命，則可說是知天命之自然而然，也就是知天理、知天理則可以心安理得，樂天安命了。

朱子謂：「凡吾於萬事，皆見其若是也，而後爲當其可，學者求乎此而已」（文集）。這說明若就具體的事物致知，也就能得其所當然，而於行爲上有所依循。因之講學致知就是：（一）明萬事之實際；（二）知萬事之所以然，（三）見萬事之所當然；由此以達到力行盡性之目標。故朱子訂爲學之的爲「學所以明萬事而奉天職也」

(同上)。這都是扣緊爲學之道德目標而言，是與伊川及明道殊無二致的。但朱子對於窮理致知的廣大精微的認識，的確也非前人所可比擬。他把格物的範圍定得很廣，他說的「日用之間，事之所遇，物之所觸，思之所起，以至於讀書考古」，都是格物的對象。他實際上所做的格物工夫還遠超過於此，他甚至肯定在「天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容己，與其所以然而不可易」(答蔡季通)。而且他把知行看成相互引發的圓環：「行之力則知愈進，知之深則行愈遠。」若行代表人心的道德面，而知代表人心的智識面，那他這句話的涵義就非常深遠：即道德實踐得愈透徹，則知識的要求也愈高；知識的把握愈深入，則道德的表現也愈爲發達。這是由於知識與道德在心性的本源上是合而爲一的緣故。

朱子有關理的另一個創見，是上面曾提及的理一分殊。這是對理的原則性及特殊性的認知，同時也是對理的機體統一性(organic unity)的認知。這是明道與伊川在理的觀念中所沒有的。知有一般性的，也有特殊性的，故所知之理有一般性的，也有特殊性的。特殊性的知能夠統合於一般性的知，所以分殊的理也就可以看做一元的理的個別表現。這個理一分殊的看法，同時反映了朱子之重心性一體的體驗。這也是循明道的仁的思想發展下來的。如果就孔子對人的概念來看，這也是孔子重仁思想的引伸。

朱子重視格物致知，其動機自然仍爲道德的，即假格物致知以爲「入德之門」(文集)，所以說：「明萬事而奉天職」。他也肯定致知之基礎是居敬，居敬即是「涵養本源」。所以他同意伊川「未有致知而不在敬者」的說法。又說：「學者須是培養，若不做培養工夫，如何窮得理。」又依伊川發揮居敬之理在「主一」也在「求放心」；故說：「敬不是萬慮休置之謂，只是隨事專一，謹畏不放逸爾」(答吳伯豐)。吾人可視敬爲心靈之清明、純淨、一元、自主的境界，有此境界事理自然明白，而無私欲偏見之蔽。亦即他所說的「心定理明」(答蔡季通)。然爲學致知之功，朱子十分重視。實以居敬爲基礎。因知爲行之先，而知行相須，若無知的

功夫，也就行之不遠。故朱子說：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見」（答蔡季通）。而且理要落實在各個事物上，如不致知窮理，則對個別的事物之理不明，更無法求其貫通以了解理的一般性。窮理致知也就是「博學、審問、慎思、明辨」的工夫。他說：「學固不在乎讀書，然不讀書則義理無由明。要之無事不要理會，無書不要讀；若不讀這一件書，便缺乏了這一件道理；不理會這一件事，便缺了這一件理」（答蔡季通）。故爲了力行，就要爲學。但更重要的是：「敬」不只是一種心理狀態，亦是一種本體的狀態，敬是通達心之本體——性與天命之路，如不格物致知到一定地步，則心之體不能自覺，便無法達到敬的最高境界——也就是「豁然貫通」的境界。這一點朱子與伊川都未說得十分明白，但吾人探討「涵養本原」的涵義，更參照朱子說理會「道理原頭處」，則對他的最後目的都必須憑藉窮理致知來通達了。

陸象山曾有一詩批評朱子：「涓流積至滄溟水，拳石崇成大華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」。其實朱子所論的格物致知工夫，絕不是支離事業，其所做的註經學問，也不是支離事業，而是依循一套哲學的「理會」（philosophical hermeneutics）概念逐漸發展出來的系統，於此也可看出他體會心之本原及道之本體的功力。他所做的學問及發展出來的思想，不正是合於象山詩中所說「涓流積至滄溟水，拳石崇成大華岑」的要求嗎？象山未深加省察，以致有此矛盾之失。

至於王陽明有所謂朱子晚年定論之說，姑無論陽明所集朱子書簡三十三通，是否爲朱子晚年修改舊說之作，但我們檢閱這些書簡，實不能將其自我批評的話，視爲痛悔前非，而應當作爲他做學問的心路歷程。我們認爲在反覆辯證、自我反省以及自我策勵的過程中，朱子才發展出他的涵養致知相互爲用的一元兩行系統。而且朱子的自責「太涉支離」（答呂子約書），也可能是過甚其詞的主觀情緒。因爲就朱子所謂中年未定之說來看，如前面所分析，朱子仍是在伊川所立的大原則下發展其思想；其義理貫通，並無「支離決裂」的現象。把握及操持本心，本非易事，非經一番省察的折騰不可，這益可見窮理致知之重要。陽明以朱子晚年定論之說強朱

子以認同自己，未免為主觀所囿，尤其缺乏理智的分析精神。我們如加以明辨，也定能見到朱子之學的本原與大體，與陽明立說精神大不相同。若進而理解之，則陽明或可發現致知與居敬、致良知與致知實可相互發明，而不必以朱子之異為缺陷，反可融合一體，增進致良知之說的理性與知識面，從而補苴其道德良知的一偏之見，在理論上就可遏止王學末流走上狂禪一途。

#### 四、結論：知識與道德的相互引發與互為基礎

綜合前面對朱子窮理致知以及居敬涵養的分析，我們可以看到朱子的思想本質上是繼承伊川的，却比伊川更精密的顯示了「知」與「理」的內涵，也更深一層顯示了「理」「知」與「心」「性」的關係。「理」「知」是「心」「性」之用，也是實現「心」「性」的工夫。「心」「性」無「知」「理」，無以自明；「知」「理」無「心」「性」，不能貫通。故「知」「理」與「心」「性」互為基礎，而在本體上則互合為一，這是人的最高境界，也是生命的最後完成。引伸於知識與道德的關係上，則可見知識與道德（行為）互為基礎，互為階梯，同時藉着相互激勵的影響，使人類的知識愈趨精密，也使人類的道德愈趨開明，導致人類生活臻至一和諧清明的境界。如果以知識為理性的代表，道德為生活的代表，則智識與道德之互為基礎，也就是理性與生活互為基礎，其相互影響的結果，是在生活中實現理性，在理性中貫注生命。這也就是人類文明的理想所在了。

從以上對朱子致知窮理的認識，我們實在無法認為朱子只是偏向道問學的一端，更無法同意象山說朱子之學流於「支離」。朱子強調格物致知的重要，其目的是在識理以明性；問題在不識理而只做「存養」工夫，是否可以通達天理，明此心性。要知僅憑一個「復本心」的信念是不夠的，還要確實認知真實之本、本心之真。孟子謂：「學問之道無他，求其放心而已。」這只是說做學問的開始以及做學問過程中所應留意之事，並非以學問之道止於求其放心而已。象山對易簡工夫，不免有些誤解。實則易簡工夫是說天下之理必自簡易之事理會起，最後纔能融會貫通，成

爲一體。故「先立其大」只是理想的原則確定，如何使之落實，則有賴於自簡入繁、由博返約的真正易簡工夫。

牟宗三先生是當代哲學名宿，他認爲朱子把理的概念定爲「存在之理」，失去了原本宋儒（濂溪、橫渠、明道）所體會的「即活動即存有」的創生性的道體之意。因之以朱子的理是「靜態的、只存有而不活動」的理，也是簡化的「存有」義與「所對」義之理了（見牟著心體與性體）。這個說法似乎不能用在朱子身上，即使用在朱子身上，也不能判定朱子不得爲儒家之大宗，而另行別子爲宗。因爲此一判定就是說朱子並非真正的儒家，也非真正繼承儒學之正宗統緒。這個結論一則反映朱子的問題，同時也反映了儒家的問題；故不可不稍加解說。

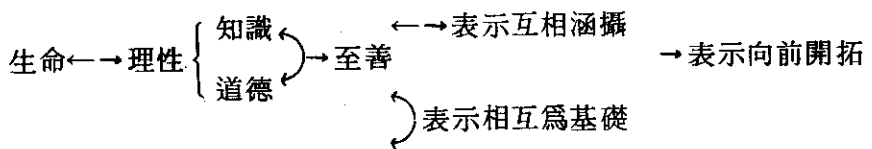
首先，朱子是否把理定爲靜態存有之理呢？我個人的看法是並不盡然。如果我們了解朱子「理是太極」「太極是陰陽二氣」的說法，如果我們分析並體會朱子對「理氣」與「動靜」的認識，不難發現朱子所謂理氣，亦如太極之陰陽相互爲用，並非靜者恒靜、動者恒動的分爲二概。更有進者，朱子一方面說理「無作爲」，另一方面又說「未動而能動者，理也。未動而欲動者，意也」（語類）。可見朱子對理的了解有多層次多方面的意含，而不可簡化爲一單向面的靜止之理。再說伊川、朱子講性即理，朱子又以心統性情，心與性有合一處，故在心的自覺活動中，理有心之性，心亦有理之性。因而我們只要深入的而又全體的了解朱子，也就不會把朱子看做一偏了。

至於說朱子的理有「所對」之義，却是事實。但這只能說朱子之理有「所對」之義的一面，或其所舉理中有「所對」之義者。在「所對」之義之下，理確有認知對象之意，亦即理是透過認知方式求得的。但有「所對」亦應有「能對」，「能對」者何？在儒家體系中，作認知主體的能對者除了心之理性的自覺外也別無他物，故能對之理與所對之理構成了一個實際認知的關係，也成爲認知之可能的基礎。這是朱子的創見，這也是循著儒家的思想逐步發展出來的，但仍然未真正離開儒家一貫的形上系統。

我在這裏要指出兩個要點：(一)朱子把理的概念推向認知的過程與知識的取得，這確是創見。但這個創見應放在儒家「知」與「理」的概念與思想發展的網絡及線索中去了解。儒家的「知」與「理」的意義的發展可說有其內在的生命、內在的邏輯，這是有生命的思想與概念必然具有的，而不應只限於「知」與「理」兩辭上面。事實上，歷史也是發展的，有變易有發展才有歷史，但歷史並不因變易發展而失其歷史的整體、歷史的相連。思想及概念的變易發展也當作如是觀。本文上半部分分析孔子之知，就已指出孔子之「知」中含有理性的認知，因而其所知就有對象的意味。而且知也不能沒有原理性的認知成分，不然如何以別於信、別於意、別於情、別於欲。孔子之知的原理性成分雖未彰顯出來，但循着這知的原理性意含的發展，在適當的歷史條件下，自然而然地就引出孟荀的理的了解。滙合於這些思想的義理，在另外適當的歷史條件下，自然而然地引申出理學思想。在宋代理學思想的發展中，明道的天理也是順着「天命之謂性」的思想發展而來，然後在伊川逐漸開展了理的普遍性、落實性、分殊性以及一元性。到了朱子，理的思想更爲精微廣大，但都仍不失其高明及中庸的一面。這種發展是自然的，內在於理的概念的，又有什麼不能看做儒家的正統呢？(二)無論朱子之「理」如何認知化與知識化，如何所對化與存有化，朱子之所謂理仍是以心與性爲體爲主的。在「答張敬夫論中和」一文中，朱子就說：「近復體察，見得此理，須以心爲主論之，則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊。」就我以上所分析涵養居敬與格物致知的相互關係，格物致知是基於居敬而又歸於涵養省察的，也莫不顯出朱子之以心性本體爲理的依歸。而他更時時警惕自己不要支離，以免應了象山的批評。從這個角度來看，朱子的理是直接繼承了孔子之知而來，而其心性之仁說以及其天地以生物爲心之說，又是直接繼承孔子之仁而來。在孔子，「仁」「知」兩相包容而以仁爲主；在朱子，理與心相包容而以心爲主，完全是一個模型，一個型態。怎能說朱子是走向知識及他律道德呢？誠然，朱子是較任何一名早期的理學家更着重知識，但這不表示他真正把知識發展到極致，更不表示他以知識爲主體。事實上，他並未以理爲超越而又實在的對象，故

未發展成柏拉圖的理型世界。主體仍在此心此性。他指出的是透過理的理解或理會此心此性反而更易把握，這應是他的創見，也是儒家思想應走的方向。如果我們要批評朱子的話，我們應指出朱子發展理的知識性及原理性還未臻於廣大精微，還未能離開心性，或者暫時離開心性來談事物之理、來講究事物之理之認知條件與認知手續；換言之，他仍未能把理推向理之知的反省以及知之理的反省，開拓出一個運作的理性與自圓的理性，也就未能引伸出一個數理知識世界，一個科學知識世界。這兩個世界可以認知的獨立於心性本體，至於是否另創一本體世界則是另一個問題。在沒有另創一本體之前，科學及數理的智識世界仍然可以在本體上還攝於心性本體的。這就是科學哲學中實在論（realism）與工具主義（instrumentalism）的差別；這也就是西洋中世紀哲學中實在主義（realism）與概念主義（conceptualism）以及唯名主義（nominalism）的差別。認識這些理論上差別的可能性，我們對儒家之知與理能夠發展為數理及科學之知識及原理並無懷疑，且對其發展可認為是自然之事，並不因之喪失其儒家本體論及心性之學的立場。我們認定儒家應基於理的內在邏輯向這個知識導向的哲學發展，而目前尚未發展成功乃吾人憾事。吾人應更加努力以使理與知的儒家哲學接上科學與數理學的知識及求知方法。有關本體問題，我們已就智識與道德互為基礎的命題闡述知識之本原及依歸；也同時闡述了道德之內在的智識性與理性的要求。在這種觀照下，我們自然無虞於本體問題的解決：知識的本體即道德的本體，知識與道德應相互批評，因而相互引發及激勵，造成平行對應的提昇與發展，最後達成的境界是人生最高的境界，也就是「誠則明矣、明則誠矣」的至善境界。知識與道德能夠相互批評及引發，這是內在於智識（理）與道德（心性）中理性之事，由此我們可以把知識與道德看做理性之兩面，因而基於理性內在的要求，知識可以批評及淨化道德，使其成為嚴謹真實的道德。同時，道德可以批評及淨化知識，使其成為精密落實的知識。理性的要求是順着生命及生活而來，可以稱之為生命理性或內在的生活理性，這是生生之德的發揮與實現。我們試把這些關係簡單表示如下：





最後還應指出：當知識成爲獨立的或暫時獨立的世界，知識可由不同的個人聯合起來，分工合作的檢討及追求，且作永無止境的追求，不斷創造新的知識系統與永無止息的創新精神，甚至突破，這是現代科學知識的精義所在。尤有進者，科學的智的貢獻不僅在於個人心性之自覺與實現，而在於社會與國家或群體生活的改善與改進。如果個人無法忘記自我主宰的價值干預與籠罩，則個人也就無法忘我以求知，引進新知識，以嘉惠於人群社會。本來知識的實用性是歸向於厚生廣生的目標，在此目標指引下，個人心性問題也就不能不併同智識的廣大福澤問題來考慮了。

### 參考書目

- 四書集註
- 周易本義
- 二程語錄
- 朱子文集
- 朱子語類
- 陸象山全集
- 王陽明全集
- 牟宗三著心體與性體